

SYMBOLAE PHILOLOGORUM POSNANIENSIIUM GRAECAE ET LATINAE XXV/2 • 2015  
pp. 53–71. ISBN 978-83-232-3005-2. ISSN 0302-7384  
DOI: 10.14746/spgl.2015.XXV.2.5

VINCENT ZARINI

Université Paris IV-Sorbonne  
Institut d'Etudes Augustiniennes (LEM, UMR 8584 du CNRS)  
LabEx Hastec

## ASPECTS RELIGIEUX ET CHARISMATIQUES DU POUVOIR DANS LES POÈMES OFFICIELS DE CLAUDIEN

ABSTRACT. Zarini Vincent, *Aspects religieux et charismatiques du pouvoir dans les poèmes officiels de Claudien* (Religious and mystical aspects of power in Claudian's court poems. Władza w wymiarze religijnym i charyzmatycznym u poety Klaudianiana).

This paper deals with mystical aspects of power in Claudian's court poems: the masters of the Roman Empire get some holiness from beauty, shining, immortality among the stars, and victory; *prodigia* and *omina* confirm it.

Keywords: Claudius Claudianus, Late Latin poetry, Late Antiquity, Power and mystics, Poetry and politics.

Nous voudrions ici examiner, en étudiant les représentations du pouvoir dans la poésie officielle de Claudien, autour de l'an 400, à la cour d'Honorius, tout ce qui, dans l'image que notre auteur veut donner de ce pouvoir, ressortit non pas à l'aspect «laïc», mais à la dimension religieuse et charismatique de celui-ci. «L'empereur romain est le point de rencontre de deux mondes, celui des dieux et celui des hommes. Il n'appartient totalement ni à l'un ni à l'autre; mais tous deux se conjuguent pour le définir<sup>1</sup>», déclarait Fr. Burdeau; et il est aisé de relever, chez les héros du panégyriste, ce qui fait d'eux, à divers titres, ce que L. Bieler appelait justement des «hommes divins». Nous verrons ainsi comment se manifeste la participation des maîtres de l'Empire à la divinité à travers leur personne et leurs actes, sous un régime où l'empereur était chrétien à l'église, mais, «à la cour, restait l'héritier d'Auguste<sup>2</sup>».

Ne quittons donc point la terre pour commencer, même si certains de ses habitants, aux yeux de Claudien, transcendent l'humanité ordinaire par le seul

---

<sup>1</sup>F. Burdeau, *L'empereur d'après les Panégyriques latins*, dans *Aspects de l'Empire romain*, Paris, 1964, p. 9. Sur les rapports entre la divinité et le monarque au Bas-Empire, voir encore le très intéressant chapitre de J. Straub intitulé «Die göttliche Berufung» (*Vom Herrscherideal in der Spätantike*, Stuttgart, 1939, p. 76–145).

<sup>2</sup>M. Reydellet, *La royauté dans la littérature latine de Sidoine Apollinaire à Isidore de Séville*, Rome, 1981, p. 17.

fait d'accéder au pouvoir suprême. En effet, pour notre panégyriste, comme pour nombre de ses modèles et successeurs, le pouvoir sacralise et même divinise celui qui l'exerce: conception très répandue chez les Anciens, et qui va s'intensifiant au fil du temps, du roi d'Homère issu de Zeus au monarque hellénistique sauveur, du principat d'Auguste à l'autorité sacrée des successeurs païens ou chrétiens de Dioclétien.

Claudien semble croire sincèrement à la divinité de l'empereur, ou du moins à une forte participation de celui-ci à la divinité<sup>3</sup>; il représente un point d'aboutissement de cette tendance qui, sous l'Empire, sacralise toujours davantage le pouvoir, même s'il est vrai, comme le fait remarquer Al. Cameron<sup>4</sup>, que les poèmes récités à Milan sacrifient beaucoup plus à la religion impériale que ceux de Rome, où l'empereur doit encore tenir le rôle du *popularis princeps*, du prince-citoyen et non de l'autocrate sacré qu'il est en réalité, selon la théologie politique de l'Empire chrétien; mais cette tension ne semble pas insoutenable.

Ce caractère sacré, les héros de Claudien le manifestent à la fois dans leur personne et dans leurs actes, à la fois passivement et activement. Si l'on considère d'abord ces manifestations passives à travers la personne des maîtres de l'Empire, elles apparaissent au nombre de quatre: la beauté physique, l'association de la nature aux principaux événements du règne, l'éclat lumineux des gouvernants et, après la mort, leur apothéose marquée par leur transformation en comète.

La beauté, thème traditionnel des éloges<sup>5</sup>, est le premier attribut du souverain et des membres de sa famille qui les rattache à la divinité. Cette beauté n'est pas accessoire ni vide de sens, car elle répond sur le plan physique aux qualités de l'esprit et aux vertus de l'âme, aux yeux de l'homme antique, pour qui le beau et le bien sont toujours liés d'une manière ou d'une autre.

Bien évidemment, la beauté est d'abord le lot des femmes de la famille impériale, c'est-à-dire, chez notre auteur, de Serena et de Marie, dont Vénus, déesse

---

<sup>3</sup> C'est l'avis (que nous croyons fondé) de P. Fargues, *Claudien. Etudes sur sa poésie et son temps*, Paris, 1933, p. 149. S. Döpp a souligné (*Zeitgeschichte in den Dichtungen Claudians*, Wiesbaden, 1980, p. 77 n. 1) le caractère tout à fait vraisemblable de cette croyance chez Claudien.

<sup>4</sup> Al. Cameron, *Claudian. Poetry and Propaganda at the Court of Honorius*, Oxford, 1970, p. 382. Le savant anglais fait de même remarquer (ibidem, p. 387-388) que Claudien n'a pas, à la différence de ses «confrères» byzantins, de «théologie du pouvoir», et il explique cela par un «voile républicain». Cela est sans doute vrai si l'on entend par «théologie du pouvoir» une doctrine d'ensemble développée systématiquement; mais il serait faux de penser que Claudien soit resté tout à fait étranger à la sacralisation du pouvoir, idée alors si répandue: le mot très fort de *deus*, qui n'est pas une simple formule de politesse, est présent dans son œuvre politique, même s'il est vrai que cet aspect est beaucoup moins privilégié dans l'Occident traditionaliste que dans l'Orient plus mystique.

<sup>5</sup> Voir Ménandre le Rhéteur, p. 371 t. III Spengel (sur la beauté du souverain; sur celle des époux dans le cadre de l'épithalame, voir p. 404). Pacatus avait ainsi vanté, dans son Panégyrique, la beauté «divine» de Théodose (6, 2-4; 7, 1).

précisément de la beauté, se fait la *pronuba* dans l'*Épithalame d'Honorius et de Marie* (*Ep.* 282–285). Toutes deux sont également belles, même si l'une est nécessairement plus mûre que l'autre, et le poète les compare successivement aux phases de la lune, simple croissant puis pleine, à une jeune pousse de laurier auprès de sa mère, et à deux roses, l'une épanouie, l'autre encore en bouton (*Ep.* 243–250)<sup>6</sup>. Mais déjà, dans le cas de Marie, le thème de la beauté apparaît lié à celui du pouvoir: quand même elle ne serait pas parente d'Honorius, sa seule beauté donnerait le droit de régner à celle qui l'emporte à cet égard sur l'Aurore et sur Diane, et à qui Bacchus pourrait offrir la couronne d'étoiles dont il fit présent à Ariane. D'ailleurs, la constellation du Bouvier lui en prépare une; mais, dans l'immédiat, qu'elle se joigne donc au seul mari qui puisse faire d'elle la digne souveraine du monde (*Ep.* 261–281)! On reconnaît ici des thèmes astraux dont nous allons bientôt étudier l'importance dans le cadre d'une théologie du pouvoir.

Cependant, la beauté distingue aussi les hommes qui exercent ce pouvoir. Claudien nous a habitués à un Stilicon d'âge mûr, aux cheveux grisonnants et vénérables, celui du diptyque de Monza, mais il n'oublie pas de mentionner que son grand héros, dans sa jeunesse, brillait par sa beauté: l'éclat de son visage promettait un grand chef, tandis que l'harmonieuse proportion de ses membres le rendait supérieur aux demi-dieux (*Stil. I*, 45–47); et les filles de Perse, lors de son ambassade, vers 387, soupiraient en cachette après ce bel hôte qu'elles dévisageaient (*Stil. I*, 56–57). Quant à Honorius, dont Claudien a vu et chanté toute l'adolescence, sa beauté est certes rehaussée par les somptueuses parures qu'il porte lors de son *adventus* à Rome en 403 (6 *C.H.* 560–564), mais elle n'est pas moindre lorsque le prince quitte ces atours de parade: même à la chasse, Claudien lui prête l'éclat d'une étoile (*Fesc. I*, 1 et 5); pour ce bel empereur, Vénus quitte Adonis et Diane Hippolyte, tandis que les Dryades s'enflamment et que les Naïades profitent de son repos pour lui donner des baisers furtifs (ibidem, v. 16–24); la seule beauté resplendissante d'Honorius viendrait à bout des adversaires les plus farouches, les Scythes, les Amazones, Hippolyté (ibidem, v. 25–39). Ainsi, lorsqu'une voix puissante s'écrit par le monde entier:

«Le bel Honorius prend Marie pour épouse» (*Fesc. IV*, 36),

c'est d'une beauté naturelle et surnaturelle à la fois qu'il s'agira; car cette beauté que Claudien prête aux maîtres de l'Empire n'est pas dépourvue d'une valeur religieuse: on constate en effet la liaison de ce thème avec celui de l'éclat lumineux, manifestation typique de la divinité, et les fréquentes comparaisons que fait le poète entre ses héros et les dieux: ainsi, la beauté contribue elle aussi à faire du souverain un *theios anêr*<sup>7</sup>.

<sup>6</sup> Voir de même Virgile, *Géorgiques*, II, 18–19, sur le laurier.

<sup>7</sup> Sur la beauté de «l'homme divin», voir L. Bieler, *Theios anêr*, Darmstadt, 1967 (2), p. 51–54.

Un second signe est donné aux maîtres de l'Empire de leur participation à la divinité par la part active que prend la nature aux principaux événements, et singulièrement aux événements heureux, qui jalonnent leur existence. Cette joie de la nature est présentée par le poète comme la nette perception d'une présence divine: en effet, lorsque Vénus se rend à Milan pour célébrer le mariage d'Honorius et de Marie, les nuages disparaissent, le souffle pur de l'Aquilon dégage le ciel au-dessus des Alpes; les soldats se réjouissent et ornent de fleurs leurs enseignes, de frondaisons leurs lances (*Ep.* 184–188): on pense ici à la célèbre invocation à Vénus du début du livre I du poème de Lucrèce. De fait, la nature, chez Claudien, s'associe volontiers aux joies nuptiales, qu'il s'agisse du mariage de Stilicon et de Serena (*Stil. I*, 84–88) ou de celui d'Honorius et de Marie: à cette occasion, dans la deuxième pièce de vers fescennins, le poète prie les fleuves, la terre et les monts de célébrer eux aussi les épousailles de leur maître, tandis que le Tage et l'Océan lui feront fête et que les vents violents céderont au doux zéphyr (*Fesc. II*, 1–15, 31–35, 41–45). Tous ces passages se conçoivent fort bien dans le cadre d'une symbolique très ancienne de la fertilité: le patronage de Vénus et la joie de la terre-mère sont les meilleurs gages de la fécondité du mariage. Mais, hors des poèmes nuptiaux, la nature ne s'associe pas seulement à la vie familiale des souverains: non contente de barrer la route du départ à Gildon (*Stil. I*, 358–361)<sup>8</sup>, elle manifeste également sa joie à l'occasion d'heureux événements politiques, qu'il s'agisse d'une défaite infligée aux ennemis de l'Empire par Théodose (*P.O.* 115–116) ou par Stilicon (*6 C.H.* 193–200), ou de l'*adventus* d'Honorius à Rome en 403:

«Le temps lui-même, favorable à tes vœux et plus convenable que de coutume, bien qu'il eût gâté la nuit par une pluie continue, écarta les nuages balayés par les rayons du soleil et du prince: et de fait, le vent du Sud, avec ses ondées, n'avait perturbé le climat de tous les jours précédents et rendu la nouvelle lune humide qu'afin que la voûte du ciel sût qu'un jour serein t'était réservé» (*6 C.H.* 537–542)<sup>9</sup>.

Si Claudien sait se faire poète de l'amour conjugal, c'est bien vers la politique qu'il se tourne avec prédilection. Ici, l'allusion est claire: en chassant les nuées et en ramenant le beau temps, l'empereur agit comme Neptune après la tempête du livre I de l'*Énéide*<sup>10</sup>, ou comme Jupiter, «père de la lumière», qui certes assemble les nuages chez Homère, mais se manifeste de la façon la plus éclatante par la lumière du jour – si chère aux Anciens, comme l'illustre notamment la tragédie grecque. C'est ce point qui, maintenant, va retenir plus spécialement notre attention.

<sup>8</sup> La nature est de même au service de l'empereur chez les Panégyristes: voir R. Pichon, *Les derniers écrivains profanes*, Paris, 1906, p. 62–63.

<sup>9</sup> La nature obéit à «l'homme divin»: voir L. Bieler, *Theios anêr*, p. 103–104. C'est aussi une idée des rhéteurs (voir Ménandre, p. 377 t. III Spengel).

<sup>10</sup> Virgile, *Énéide*, I, 143.

La participation des maîtres de l'Empire à la divinité est encore attestée par l'éclat lumineux qui les caractérise et l'immortalité astrale qu'ils obtiennent après leur mort; en effet, les émanations, les effluves qui, chez Eusèbe de Césarée, manifestent cette participation du souverain à la divinité, ne sont guère présents chez Claudien, qui se contente d'évoquer la bonne odeur du bûcher du Phénix lorsqu'il compare Stilicon à cet oiseau merveilleux (*Stil. II*, 420).

Envisageons d'abord l'aspect lumineux du pouvoir, présent dans la figure resplendissante de Rome (6 C.H. 359), centre idéal d'un Empire qui s'étend sur la totalité des terres où brille le soleil (*Stil. II*, 59–60): comme l'astre du jour à son zénith, Rome répand sa clarté sur le monde dont elle occupe le milieu (6 C.H. 410–412), et seul un nouveau Phaéton, Alaric, peut être assez fou pour s'attaquer à elle (6 C.H. 191–192). De même, le pouvoir qu'ils exercent donne aux héros de Claudien, symboliquement parés de pourpre, d'or et de bijoux<sup>11</sup>, une aura lumineuse: Arcadius est resplendissant (*Ruf. I*, 373), tout comme son frère dont Rufin invoque l'éclat (*Ruf. II*, 144). Lorsque Théodose proclame Honorius Auguste, la brume se dissipe et l'empereur reçoit son sceptre au même moment que le monde reçoit la lumière:

«Et ce n'est point Borée ou un soleil plus ardent qui a chassé les nuages: cette lumière fut celle de l'Empire» (4 C.H. 181–182)<sup>12</sup>.

Ainsi, dit Claudien, Ascagne eut la révélation de son sort par le nimbe resplendissant qui soudain entourait son chef (4 C.H. 192–195)<sup>13</sup>. Cet éclat accompagne partout l'empereur (*Fesc. I*, 5 et 27) et son beau-père (*Get.* 374–375), et se répand aussi sur ceux qui exercent en leur nom le: aux notables assemblés devant lui lorsqu'il prononce le panégyrique de Manlius Theodorus, Claudien déclare:

«Je vois ici réuni tout ce qu'il y a de brillant en tout lieu» (*M. Th. praef.* 20).

<sup>11</sup> La pourpre, l'or, les pierres précieuses, hérités des monarchies orientales (les «vieux Romains» les ignoraient ou les méprisaient), apparaissent comme des symboles religieux, puisque seuls les plus grands personnages du régime y ont droit chez Claudien (on sait du reste qu'il était interdit de posséder une tunique de pourpre, et les usurpateurs sont parfois obligés d'en improviser dans des conditions assez cocasses); ils rehaussent l'éclat «numineux» de l'empereur et du régent lors des pompeuses cérémonies publiques, *aduentus* ou prises des faisceaux: *P.O.* 178 et 183; 3 C.H. 4; 4 C.H. 208, 523–524; *Stil. I*, 79–; *Stil. II*, 88–92, 330–335, 339–340; 6 C.H. 560–563. Mais l'empereur Honorius, «porphyrogénète» au sens plein du terme (3 C.H. 15; 4 C.H. 139–140), porte la pourpre même lorsqu'il se livre pour son plaisir à des exercices équestres (4 C.H. 552–553). Sur ce luxe curial propice à l'*ekphrasis*, voir M.-F. Guipponi-Gineste, *Claudien, poète du monde à la cour d'Occident*, Paris, 2010, p. 75 sq.

<sup>12</sup> Voir de même Horace, *Odes*, IV, 5, 5–8 (*Lucem redde tuae, dux bone, patriae...*). Voir aussi les Panégyristes à travers F. Burdeau, *L'empereur*, p. 21 n. 2.

<sup>13</sup> Voir Virgile, *Énéide*, II, 682–684.

Mais de quel éclat s'agit-il exactement ? Le poète ne se contente pas d'évoquer vaguement le halo qui nimbe les grands de ce monde, mais compare leur éclat à celui des planètes et des astres. Une seule fois, cette comparaison se fait avec la lune: de même que celle-ci éclipse, la nuit, la brillance des autres astres, de même la famille de Probinus et d'Olybrius surpasse toutes les autres familles sénatoriales (*P.O.* 18–28). L'unicité de ce rapprochement semble indiquer qu'il n'était pas pratiqué très couramment à l'époque de Claudien; peut-être cependant ce poète venu d'Égypte était-il particulièrement sensible à l'importance de la lumière lunaire.

Beaucoup plus fréquentes sont, dans le prestigieux sillage du *sidus Iulium*, les comparaisons astrales où interviennent étoiles, comètes et constellations<sup>14</sup>. La naissance de Probinus et d'Olybrius a été signalée par les astres (*P.O.* 146); Serena est qualifiée de *siderea* (*Ep.* 252); sa fille Marie, comme on l'a vu, mériterait cette couronne d'étoiles qu'offrit Bacchus à Ariane, et le Bouvier répare cet impardonnable oubli en lui en préparant une (*Ep.* 271–275). Les cheveux d'Honorius sont semés d'étoiles (4 *C.H.* 209); qualifié lui aussi de *sidereus* (4 *C.H.* 570, *M. Th.* 266), il est plus beau qu'un astre resplendissant (*Fesc.* I, 1); une étoile apparaît lorsqu'il est fait Auguste (4 *C.H.* 184–191)<sup>15</sup>, et son sixième consulat s'annonce d'autant mieux que le jeune empereur est à son zénith, moment où les astrologues de Babylonie prétendent que les étoiles sont les plus favorables aux hommes (6 *C.H.* 18–24). Enfin, Stilicon, dont le panache du casque a l'éclat d'un astre (*Ruf.* I, 351–352), apparaît comme l'étoile du salut, soit qu'il vienne délivrer Milan en 402 (*Get.* 458–470), soit surtout qu'il apporte l'espoir à un monde dont Rufin veut la ruine:

«Les dieux t'ont montré à nous comme l'astre doux au vaisseau qui, las d'être battu des deux côtés par la tempête, se laisse entraîner aveuglément lorsque son pilote est vaincu» (*Ruf.* I, 275–277).

En revanche, ce même Rufin incarne toutes les puissances des ténèbres: né en Gaule à Éauze, où la tradition situe une bouche des Enfers (*Ruf.* I, 123–128), c'est aux Enfers qu'il termine son existence, et Minos, ne trouvant point de châtiment assez dur pour lui, le condamne finalement au barathre et à la Nuit éternelle (*Ruf.* II, 522–527). On voit donc que la lutte livrée par Stilicon contre Rufin, et à un moindre degré contre Eutrope (*Eut.* II, 31–32), prend aussi chez notre poète la dimension métaphysique d'un combat entre le bien et le mal, où le bien est représenté par le principe de la lumière et le mal par celui des ténèbres,

<sup>14</sup>De même Trajan, pour Pline, est un *astre* qui éclipse tous les autres (*Panegyrique*, XIX, 1). Voir aussi la naissance de Julien chez Mamertin (*Pan. Lat.* XI, 2, 3) et son arrivée à Antioche chez Ammien Marcellin (XXII, 9, 14).

<sup>15</sup>Voir J. Straub, *Vom Herrscherideal*, p. 133.

comme le voulait l'ancienne religion des Perses<sup>16</sup>, mais aussi maint passage de la Bible.

Cette même influence orientale se retrouve, plus nette encore, lorsque Claudien prête à ses héros un éclat non plus lunaire ou stellaire, mais solaire. Cicéron faisait déjà du soleil «le chef, le premier et le guide des autres lumineux<sup>17</sup>»; Macrobe, dans son *Commentaire sur le Songe de Scipion*, souligne cette fonction de guide universel du soleil; enfin, le culte du Soleil Invaincu (ou Invincible) faisait partie depuis Aurélien, en 274, de la religion officielle: à l'époque qui nous intéresse, il a donc déjà derrière lui un certain passé proprement romain<sup>18</sup>. Cet éclat solaire est véritablement le propre du souverain, et si le poète commence par s'adresser, au début du *Panegyrique sur le Consulat de Probinus et d'Olybrius*, au soleil qui préside au retour des années et ne peut ignorer, par là-même, cette famille des «Anniades» qui a si souvent géré le consulat (*P.O.* 1–10), c'est à l'empereur et au régent qu'il réserve ensuite ses développements solaires. Lorsqu'il «monte» à la cour de Milan pour devenir le poète officiel du régime, Claudien exprime sa crainte: destiné à être le héraut de l'empereur, il est semblable à ces jeunes aigles qui se tiendront plus tard aux côtés de Jupiter et que leur père force, dès leur naissance, à regarder le soleil en face, mettant à mort immédiatement ceux qui ne peuvent supporter son éclat<sup>19</sup>: ses vers à lui auront-ils le bonheur de plaire au resplendissant maître du monde (3 *C.H.* praef.)? Honorius, «espoir et vœu du ciel», est ensuite invité à recommencer la course de Phébus (3 *C.H.* 9–10); reçu par Théodose à son arrivée à Milan, il est Lucifer à côté du soleil (3 *C.H.* 131)<sup>20</sup>. Quant à Stilicon, on a vu que Claudien le compare au Phénix, brillant oiseau du ciel (*Stil.* II, 419–420),

<sup>16</sup> De même, chez saint Ambroise (*De obitu Theodosii*, ch. 39), Théodose est associé à la lumière éternelle, Maxime et Eugène aux ténèbres infernales.

<sup>17</sup> Cicéron, *De Republica*, VI, 4, 17.

<sup>18</sup> Sur le développement de ces cultes solaires à Rome, qui passa par quatre grandes étapes (Néron, Héliogabale, Aurélien et Constantin), voir J. Bayet, *La religion romaine*, Paris, 1976, p. 187–188 et surtout 226–227, et J. Straub, *Vom Herrscherideal*, p. 100–101 et surtout p. 129–134 («Konstantinos Helios – Sol Invictus»: l'auteur y montre notamment, à l'époque de Constantin, le passage des cultes solaires au christianisme; à l'époque chrétienne, le prince continue à apporter la lumière au monde). P. Lemerle (*Histoire de Byzance*, Paris, 1980 (8), p. 14–17) a également insisté sur le rôle capital de l'époque constantinienne à cet égard. Plus récemment, voir M. Wallraff, *Christus versus Sol. Sonnenverehrung und Christentum in der Spätantike*, Münster, 2001.

<sup>19</sup> Sur cette pratique des aigles, voir Aristote, *Histoire des animaux*, IX, 34; Elien, *Histoire des animaux*, II, 26; Silius Italicus, X, 108 sq. Etude du texte de Claudien, de ses sources et de sa postérité, chez M. De Lucia, *Claudiano, le aquile e la prova del sole in Ennodio, InvLuc*, 28, 2006, p. 43–59.

<sup>20</sup> De même, Théodose est comparé à Phébus arrêtant la course folle de Phaéton lorsqu'il freine les peuples du Danube (4 *C.H.* 66). Sur le sens des comparaisons impliquant Phaéton chez Claudien, voir Cl. Schindler, *Herrscherlegitimation durch Gleichnisse in den panegyrischen Epen Claudians*, dans W. Hübner–Kl. Stähler (Hrsg.), *Ikongraphie und Ikonologie*, Münster, 2004, p. 137–140.



comme le veut la tradition égyptienne<sup>21</sup>; ailleurs, c'est encore le soleil, comme il avait été annoncé<sup>22</sup>, qui choisit en personne, dans la caverne du Temps, la plus belle année d'or pour l'offrir au consul (*Stil. II*, 451–452)<sup>23</sup>, avant de disparaître dans ses jardins, tandis que «les astres inscrivent le nom de Stilicon dans les fastes de l'éther» (*Stil. II*, 467–476). On constate donc que les thèmes solaires sont présents dans l'œuvre officielle de Claudien, comme chez ses contemporains, mais aussi ses prédécesseurs et successeurs, que l'on évoque Optatianus Porphyrius ou Corippe à plus de deux siècles d'écart; cependant ils ne sont pas *excessivement* privilégiés par rapport aux autres thèmes lumineux, stellaires surtout<sup>24</sup>. Cela a d'ailleurs relativement peu d'importance: ce qu'il faut ici retenir, c'est que Claudien sacrifie très volontiers à une tradition à la fois classique (la couronne d'étoiles d'Ariane), romaine (le nimbe d'Ascagne) et orientale (les thèmes solaires), qui reconnaît aux élus des dieux, et tout spécialement aux chefs des nations, un éclat lumineux. Du reste, dans cet Empire chrétien, la théologie solaire n'avait pas perdu droit de cité: le Christ, «lumière venue en ce monde», censément né au moment où les jours commencent à rallonger, n'est-il pas assimilé au «Soleil de Justice» annoncé par Malachie<sup>25</sup>? Ici encore, on retrouve un syncrétisme, normal à cette époque, qui représente le point d'aboutissement de cultures diverses.

Nous avons aussi évoqué l'immortalité astrale qui attend les héros du panégyriste à leur trépas; c'est sur elle que nous voudrions conclure cette étude des manifestations du sacré à travers la personne des maîtres de l'Empire. Tous, après leur mort, sont appelés à prendre place parmi les étoiles ou les comètes, à devenir en tout cas des habitants des cieux. Ainsi le dieu du Tibre promet à Probinus et Olybrius qu'ils remplaceront bientôt les fils de Lédæ, Castor et Pollux, et guideront la course des navigateurs (*P.O.* 240–246), comme c'est la fonction des Gémeaux<sup>26</sup>. Ce catastérisme particulier s'imposait évidemment pour deux;

<sup>21</sup> Le Phénix est pour les Égyptiens l'oiseau du dieu-soleil Rê: voir, à ce sujet, la récente synthèse (sous la dir. de L. Gosserez) *Le Phénix et son autre. Poétique d'un mythe, des origines au XVI<sup>e</sup> siècle*, Rennes, 2013.

<sup>22</sup> *Stil. II*, 422–423.

<sup>23</sup> Voir J.-L. Charlet, *L'âge d'or dans la poésie de Claudien*, dans *Antiquité tardive et humanisme. De Tertullien à Beatus Rhenanus*, Turnhout, 2005, p. 197–208.

<sup>24</sup> Ammien Marcellin non plus ne semble pas *excessivement* influencé par les cultes solaires: voir P.-M. Camus, *Ammien Marcellin*, Paris, 1967, p. 148–150.

<sup>25</sup> Le Christ de la nécropole constantinienne de Saint-Pierre de Rome est ainsi représenté comme un Apollon-Hélios, au chef radié (voir H. I. Marrou, *Décadence romaine ou antiquité tardive?*, Paris, 1977, p. 57). Sur l'importance des thèmes solaires dans l'Empire chrétien, où la figure lumineuse du Christ régénère ce culte d'origine orientale, voir M. Wallraff, *Christus verus Sol*, et J. Fontaine, dans son chapitre sur «Lactance et la mue de l'oiseau Phénix au siècle de Constantin», dans *Naissance de la poésie dans l'Occident chrétien*, Paris, 1981, p. 53 sq.

<sup>26</sup> Voir à ce sujet la très célèbre *Ode* d'Horace au vaisseau de Virgile (I, 3, 1 sq.), et parmi les contemporains de Claudien, Rutilius Namatianus, I, 155.



on a vu, du reste, que le poète recourt à la même comparaison pour évoquer l'entente qui règne (ou devrait régner) entre Arcadius et Honorius. Mais il convient également, chez Claudien, à un père et un fils: lorsque la crise africaine menace l'unité de l'Empire, le père de Théodose, divinisé, va trouver l'empereur d'Occident, tandis que Théodose lui-même, à Constantinople, exhorte son fils aîné à la concorde, ce qui vaut aux deux défunts d'être comparés à leur tour à Castor et Pollux, guides du navire de l'État ballotté par la tempête (*Gil.* 215–222). Car l'immortalité astrale est surtout le fait de l'empereur et des siens: au moment où Honorius, recevant le sceptre, dissipe les nuages sur le Bosphore, une étoile apparaît, dont Claudien se demande s'il s'agissait de la mère ou du grand-père du prince (4 *C.H.* 189–190). L'apothéose par transformation en comète n'était pas inconnue des Romains: J. Bayet en voit l'origine dans la Grèce du v<sup>e</sup> siècle, et en signale la parfaite réception à Rome dès le début de l'époque impériale<sup>27</sup>, favorisée par ce «Songe de Scipion» dans lequel Cicéron promet aux grands hommes l'immortalité astrale<sup>28</sup>. Ovide avait chanté l'apothéose de Romulus, et Virgile évoqué, en termes à peine voilés, celle de César à travers le sort du Daphnis de la cinquième *Bucolique*, avant que Pline ne proclamât ouvertement celle de Nerva<sup>29</sup>. Bref, si Sénèque avant Prudence devait se moquer de l'apothéose des mauvais princes<sup>30</sup>, cette idée était généralement admise dans la Rome païenne. Mais les empereurs chrétiens n'ont pas négligé non plus l'apothéose<sup>31</sup>, à laquelle l'ascension du Christ insufflait peut-être une nouvelle jeunesse: Claudien a ainsi décrit à maintes reprises celle de Théodose, «cet homme divin, le meilleur qui fût» (6 *C.H.* 55–56), de façon plus ou moins détaillée. La nature commence par demander le retour de cette divinité et lui ouvre les hauteurs célestes, tandis qu'Atlas se prépare à recevoir un lourd fardeau (3 *C.H.* 106–108); le prince n'ignore pas que les astres l'attendent (3 *C.H.* 151), mais il veut d'abord confier ses deux fils à la tutelle de Stilicon et leur laisser, avant de la quitter, une terre pacifiée. Ce n'est qu'après s'être débarrassé de cette tâche qu'il monte d'un seul trait vers les cieux; il passe par toutes les planètes et s'arrête auprès de Saturne; le Bouvier et Orion entrent alors en compétition: c'est à qui accueillera en son sein le nouvel astre, qui choisit finalement de briller au-dessus de la mer d'Espagne, son pays d'origine, à son couchant, et de contempler dans sa course le domaine d'Arcadius le matin, et celui d'Honorius le soir (3 *C.H.* 162–182)<sup>32</sup>.

<sup>27</sup> Voir J. Bayet, *La religion romaine*, p. 188–189.

<sup>28</sup> Voir Cicéron, *De Republica*, VI, 13.

<sup>29</sup> Pline, *Panegyrique*, XI. Voir de même, sur l'apothéose à l'époque impériale, Tacite, *Annales*, I, 10, et Dion Cassius, LVI, 46.

<sup>30</sup> Voir Sénèque, *Apocoloquintose du divin Claude*, et Prudence, *Contre Symmaque*, I, 147–148.

<sup>31</sup> Voir S. Döpp, *Zeitgeschichte*, p. 51 n. 39.

<sup>32</sup> Pour S. Mac Cormack (*Art and Ceremony in Late Antiquity*, Berkeley–London–Los Angeles 1981, p. 140), cet établissement d'une «filiation cosmique» renforce le principe dynastique.

Bien évidemment, cette localisation n'est pas très précise, et le poète se contente ordinairement d'invoquer ce père céleste, sans trop savoir où il se trouve au moment en question<sup>33</sup>. Pourtant, l'ancien empereur continue à s'intéresser aux affaires du monde: on a évoqué son rôle d'ambassadeur auprès de son fils aîné, assisté par son propre père, et il en vient à regretter presque cette apothéose qui l'empêche de mettre lui-même Gildon en pièces (*Gil.* 253–255)!

S. Mac Cormack s'est penchée, dans un stimulant ouvrage, sur l'apothéose des empereurs; pour elle, Claudien représente la fin de la *consecratio* païenne à Rome<sup>34</sup>: celle-ci est concevable, dit-elle, s'il y a possibilité de communication entre ce monde et l'autre; or la comparaison de l'empereur et de sa cour à Jupiter dans l'Olympe prouve qu'elle existe. Mais Claudien refuse la polémique: dans le ciel, Théodose est seul, sans autres dieux, et le poète ne fait référence à aucune pratique païenne caractérisée, à un aucun geste cultuel précis: il s'agit donc d'une divinisation prudente et de pure tradition, aussi inattaquable en son genre que la *consecratio* chrétienne, placée entre les mains de Dieu, qu'illustrent les deux oraisons funèbres impériales de saint Ambroise. Claudien, précautionneusement, essaie de maintenir de la tradition du Haut-Empire, de la «belle époque», tout ce qui peut être maintenu sans choquer une cour et un prince chrétiens.

Nous avons envisagé jusqu'ici les manifestations du sacré à travers la personne des dirigeants de l'Empire: cependant leur vie et leurs actes indiquent aussi qu'ils participent de la divinité. Dans la guerre, en effet, ils bénéficient d'un évident charisme de la victoire, tandis qu'en toutes occasions, prodiges et présages leur signalent l'approbation ou la désapprobation des dieux.

À défaut d'accompagner Eutrope et ses armées<sup>35</sup>, la victoire marche toujours sur les pas des maîtres de l'Empire d'Occident, d'après les vers de Claudien: comment pourrait-il en être autrement, lorsque la Ville abonde en arcs de triomphe chargés de dépouilles (*Stil.* III, 67–68) et, après les événements de 402, accueille sur un sol plus victorieux que jamais Honorius venu revêtir sa sixième trabée consulaire (6 *C.H.* 24–25)? Ce jeune prince a du reste grandi

---

Effectivement, on voit de même saint Ambroise (*De obitu Theodosii*, ch. 40) nous montrer Théodose qui va rejoindre au ciel ses prédécesseurs et parents, Gratien, Flaccille, son père, Constantin et Hélène, mère de ce dernier.

<sup>33</sup> Voir *Ruf.* II, 3 ; 4 *C.H.* 428–429; *Ep.* 300–301; *Stil.* I, 141; 6 *C.H.* 95–96 et 101–102.

<sup>34</sup> Voir S. Mac Cormack, *Art and Ceremony*, p. 138 sq.

<sup>35</sup> Claudien (*Eut.* I, 234–271) a perverti l'histoire en jugeant avec iniquité la victoire qu'Eutrope a bel et bien remportée sur les Huns en 398 (voir S. Döpp, *Zeitgeschichte*, p. 159). Dans son désir d'opposer violemment l'Orient lâche et défait à l'Occident courageux et vainqueur, il gauchit les événements et se soucie seulement de montrer à son public qu'aux yeux des Byzantins eux-mêmes, ce soldat fanfaron porte la guigne (*Eut.* II, 485–501). Le contraste avec le charisme de la victoire qui soutient les héros de l'Occident est trop vif pour qu'il puisse être totalement vrai; mais on se situe ici dans le domaine de l'invective où, comme dans le panégyrique, les faits comptent moins que l'effet.

au milieu des victoires: la maison impériale ne compte plus les triomphateurs laurés sortis de son sein (*Fesc. II*, 23–25), et le fils cadet de Théodose a été élevé dans les camps de son père, dans une atmosphère de perpétuelles victoires (3 *C.H.* 11–12 et 16–17; 6 *C.H.* 67–68). Cela se poursuit lorsqu'il accède lui-même au trône, soutenu par Stilicon: véritablement invincible (*Ep.* 336; *Stil. II*, 329), le régent apparaît comme un favori de la victoire; elle veille sur lui, à la joie des sénateurs (*Stil. III*, 202–216), et l'arrivée du général passe aux yeux des Romains, devant la menace wisigothique, pour le gage d'un triomphe assuré (*Get.* 452): en effet, Stilicon sous les armes unit à la *uirtus* la faveur des dieux, la *felicitas* que se donnait un Sylla ou un Pompée, et que les Panégyristes accordent si volontiers à ceux dont ils prononcent l'éloge<sup>36</sup>. Quant à Honorius, «ses» triomphes s'accroissent avec le nombre de ses années (*Stil. II*, 65); la seule prise des faisceaux par le jeune empereur promet de nombreux succès militaires (6 *C.H.* 13–15), mais cela est particulièrement vrai à l'occasion de son sixième consulat, qu'ont enfanté la défaite des Goths (6 *C.H.* 647–648) et la victoire de Rome (6 *C.H.* 653). Claudien, trop heureux que l'âge de l'empereur et les batailles de Pollentia et de Vérone lui permettent enfin d'associer Honorius, même de très loin, à un «triomphe» dont les milieux officiels voudraient voir souligner l'importance, déclare à son maître:

«En son temple était présente en personne la Victoire ailée, protectrice de la toge romaine: de son aile divine, elle veille avec amour sur le vénérable sanctuaire où se réunissent les Pères, et c'est encore elle qui accompagne inlassablement tes armées. Elle voit enfin, maintenant, ses vœux réalisés, et pour tout l'âge à venir, elle promet ta présence à Rome, et la sienne à tes côtés» (6 *C.H.* 597–602).

Ce texte devait bien sûr intéresser ceux qui étudiaient spécialement la fameuse affaire de l'autel de la Victoire; en accord avec d'autres témoignages<sup>37</sup>, il semble en effet prouver que, si l'autel lui-même avait disparu, la statue avait été remise en place, par Honorius sans doute, pour tenter d'établir ce *consensus* dont on sait l'importance: d'un côté, les sénateurs chrétiens n'étaient plus tenus d'honorer une divinité païenne; de l'autre, la présence religieusement neutre de cette allégorie réconfortante pouvait les réconcilier avec leurs collègues encore païens, toujours actifs au sein de cette prestigieuse assemblée pour laquelle le régime, selon le témoignage de Claudien, paraît avoir eu des égards tout particuliers. En tout cas, nulle trace ici de véritable polémique chez le poète: son but n'est pas

<sup>36</sup> Voir *Stil. I*, 170; *Stil. III*, 12. On connaît les nombreuses monnaies frappées à l'effigie de *Sulla Felix*; sur la *felicitas* de Pompée, voir Cicéron, *Discours sur les pouvoirs de Pompée*, XVI, 47. Ammien a évoqué la *felicitas* de Julien (XXV, 4, 14), et les Panégyristes reconnaissent à leurs héros *uirtus* et *felicitas* à la guerre: voir F. Burdeau, *L'empereur*, p. 26–29.

<sup>37</sup> Voir Paulin de Milan, *Vie de saint Ambroise*, VIII, 26, cité par M. Lavarenne dans son édition de Prudence, t. III, C.U.F., Paris 1948, p. 89.

de réveiller une récente querelle, mais simplement de montrer que le pouvoir est placé sous la protection de la victoire<sup>38</sup>.

Cela est plus clair encore lorsqu'on évoque ce qui permet de parler, au sujet des maîtres de l'Occident, de ce que nous appellerions un *charisme* de la victoire. Ce charisme se manifeste d'abord par la capacité de soumettre l'ennemi à sa seule apparition. Cette caractéristique, Claudien la présente explicitement comme un signe de divinité: lorsque Diane chasse les animaux sauvages qui agrémenteront les jeux donnés pour le consulat de Stilicon, les féroces lions eux-mêmes se réjouissent d'être la proie d'une si grande déesse et viennent à elle spontanément (*Stil. III*, 342–343)<sup>39</sup>. Reprenant donc un lieu commun cher aux panégyristes<sup>40</sup>, Claudien aime à montrer Stilicon obtenant la soumission des peuples du Rhin à sa seule vue (4 *C.H.* 444–449), ou paralysant par son apparition inattendue les rebelles de Rhétie et du Norique (*Get.* 373); de même, Honorius n'a qu'à se montrer pour abattre les lions à ses pieds (*Fesc. I*, 13–15; *Gil.* 356–366) ou s'imposer aux ennemis les plus redoutables (*Fesc. I*, 25–39), recevant la soumission spontanée des barbares du Danube (4 *C.H.* 484–487).

D'autre part, le seul nom de l'empereur suffit, même à grande distance, pour mettre en déroute l'adversaire: quand Stilicon veut dissuader Honorius plein d'ardeur, et en réalité bien trop jeune, d'aller lui-même combattre Gildon en Afrique, il lui déclare:

«L'effroi qu'inspire ton nom agira plus que ton épée» (*Gil.* 384–385)<sup>41</sup>.

Enfin l'empereur, sans être personnellement présent, exerce sur l'issue des batailles une influence mystérieuse: si Théodose a remporté la victoire à la Rivière Froide, c'est bien sûr à cause de sa propre valeur, mais aussi parce qu'il se plaçait sous les auspices de son fils, visiblement favori des dieux: ainsi, c'est

<sup>38</sup> Ces vers ont fait l'objet de nombreux commentaires; nous nous rallions ici, personnellement, à la position exprimée par S. Döpp, *Zeitgeschichte*, p. 187–188, nous refusant à croire à un paganisme *agressif* de la part du poète officiel d'une cour *chrétienne*. Le pouvoir est du reste placé sous la protection de la victoire même chez des auteurs qui ne font pas mention de la célèbre polémique: voir les Panégyristes à travers R. Pichon, *Les derniers écrivains profanes*, p. 60–61; Ammien à travers P.-M. Camus, *Ammien Marcellin*, p. 240–241; les panégyristes byzantins à travers L. Bréhier, *Les institutions de l'Empire byzantin*, Paris 1949, p. 51–53: c'est que, tout bonnement, la victoire s'attache à «l'homme divin», et spécialement au souverain et à ses représentants: voir L. Bieler, *Theios anêr*, p. 112–113.

<sup>39</sup> Cette capacité caractérise en effet «l'homme divin»: voir L. Bieler, *Theios anêr*, p. 55–56 et 109. On pensera aussi à telles pièces de circonstances de Martial ou de Stace, que Claudien connaissait.

<sup>40</sup> Voir par exemple le panégyrique de Pacatus, ch. 30, 5 et 31, 1 sur le pouvoir paralysant de Théodose face à ses ennemis.

<sup>41</sup> Voir de même *Pan. Lat.* VII, 11, 1; X, 3, 5; XII, 22, 2.

à l'influence d'Honorius que Claudien attribue le fameux vent qui, le deuxième jour de la bataille, a desservi les adversaires païens de l'empereur chrétien:

«Ô trop aimé de Dieu, toi pour qui Éole répand de ses cavernes ses tempêtes armées, toi pour qui combat l'éther et aux trompettes de qui viennent les vents conjurés!» (3 C.H. 96–98)<sup>42</sup>.

Faut-il voir dans ces vers une volonté délibérée de rendre païenne cette victoire que saint Augustin liera au christianisme de Théodose? C'est l'opinion de F. Paschoud<sup>43</sup>, mais nous croyons plutôt que Claudien, ici comme ailleurs, recourt à la mythologie d'abord par fidélité à la tradition littéraire: peu lui importe, au fond, quel dieu a prêté sa force à Théodose à la demande d'Honorius, que Prudence, bientôt, qualifiera clairement de *Christipotens iuuenis* (C. Sym., II, 710). À rebours, l'inscription de l'arc de Constantin qui attribuait la victoire de ce dernier à l'*instinctus diuinitatis* veillait pareillement à ne pas choquer les païens. Ce que le panégyriste veut montrer, c'est que le jeune prince a exercé à distance une influence sur les événements; Claudien ne dit pas au juste comment, mais il ne conteste pas ce charisme à Honorius. Il semble en tout cas y avoir un lien de cause à effet entre les consulats de celui-ci et les victoires de son père: en 386, année du premier consulat de son fils cadet, Théodose défit les Gruthunges d'Odothée, et en 394, lors de son deuxième consulat, les troupes d'Eugène et d'Arbogast (4 C.H. 621–637). Le poète souligne ce rapport, mais il n'en précise pas la nature: on est ici dans le domaine un peu flou de la «mystique impériale». Claudien avait-il sur ce point une doctrine très ferme? On peut en douter, mais on constatera que s'il montre Théodose et Honorius sur le même char de triomphe après les événements de 394, c'est qu'il associe le charisme du fils à la victoire du père, puisque Honorius était bien trop jeune alors pour rien faire lui-même.

Ce n'est pourtant pas seulement dans les actions militaires que les maîtres de l'Empire manifestent le charisme dont ils sont investis: celui-ci apparaît à tout moment par les prodiges qui accompagnent l'exercice du pouvoir, bon ou mauvais, et par les présages grâce auxquels les hommes connaissent l'opinion qu'ont les dieux de leurs dirigeants et le sort qui attend ces derniers. Le iv<sup>e</sup> siècle

<sup>42</sup> Saint Augustin (*Cité de Dieu*, V, 26) a été trop heureux de trouver chez un poète «étranger au nom du Christ» cette allusion à la force divine qui aurait aidé Honorius, et surtout Théodose par son intermédiaire. Il présente d'ailleurs ces vers comme s'ils faisaient partie d'un éloge de Théodose lui-même, et supprime la mention du trop mythologique Éole: voir Y.-M. Duval, *L'éloge de Théodose dans La Cité de Dieu (V, 26, 1), Recherches augustiniennes*, 4, 1966, p. 156–158. F. Paschoud a rassemblé commodément, dans son édition de Zosime (t. II[2], C.U.F., Paris 1979, p. 474 sq.), tous les textes des auteurs anciens qui parlent de ce vent «miraculeux», vraisemblablement une puissante «boras».

<sup>43</sup> Dans *Roma aeterna*, Rome, 1967, p. 146. Opinion moins tranchée chez Fr. Heim, *La théologie de la victoire, de Constantin à Théodose*, Paris, 1992: dans les p. 230 sq, consacrées à Claudien, ce savant trouve notre poète «insaisissable» en la matière.

accordait encore un grand crédit aux prodiges, aux présages et à la divination<sup>44</sup>, et l'on comprend que Claudien ait fréquemment mis en œuvre ces motifs, fort bien venus, du reste, dans un cadre épique.

Parmi les nombreux prodiges dont abondent les poèmes officiels de Claudien, il en est de «laïcs», qui servent à dire l'étonnement et ne nous retiendront donc pas ici. Mais surtout, les prodiges sont intimement associés à la vie même des «hommes divins» que sont les maîtres de l'Empire<sup>45</sup>: à la naissance d'Honorius, conformément aux conseils des rhéteurs<sup>46</sup>, Germains, peuples du Caucase et habitants de Méroé se sentent saisis d'effroi et reconnaissent la divinité du prince (3 *C.H.* 18–21), tandis que tous les oracles de l'Italie, de la Grèce, de la Babylonie et de l'Égypte se remettent à parler après un long silence (4 *C.H.* 143–148) que déplorent alors bien des auteurs païens. Mais il faut noter que Claudien n'évoque rien de semblable pour Stilicon, de moins illustre origine, et qui se recommande par d'autres qualités sans être empereur. Ensuite, les prodiges jalonnent toute l'existence des souverains: Marc Aurèle, en lutte contre les Marcomans, fut ainsi aidé par une extraordinaire pluie de flammes qui s'abattit sur l'ennemi, et que lui valurent les prières des mages chaldéens ou plutôt ses propres vertus (6 *C.H.* 342–350)<sup>47</sup>. De même Honorius, revenant de Constantinople à Milan avant la mort de son père, réussit à faire parler à nouveau les chênes de la forêt de Dodone et à obtenir des Héliades, qui pleurent au bord de l'Eridan la chute de leur frère Phaéton, qu'elles retiennent leurs larmes à son passage (3 *C.H.* 117–125).

Mais les prodiges signalent aussi les ennemis des dieux: Mégère, par exemple, se déguise en vieillard pour aller chercher Rufin à Éauze; elle lui promet un avenir brillant et, pour lui prouver la véracité de son don prophétique, change sa maison en or après lui avoir indiqué tous les sortilèges qu'elle connaît (*Ruf. I*, 145–163): cette scène, tout en préfigurant la cupidité du ministre, prend un relief particulier lorsqu'on songe que les empereurs, au iv<sup>e</sup> siècle, avaient édicté contre la magie des mesures de plus en plus sévères<sup>48</sup>. De même que les dieux d'en-haut manifestent leur faveur aux maîtres de l'Occident en accomplissant pour eux des prodiges, ainsi les puissances infernales agissent-elles avec leur sinistre nourrisson. Quant à Eutrope, l'eunuque consul, il est lui-même un prodige plus

<sup>44</sup> Ammien blâmait chez Julien son caractère superstitieux (XXV, 4, 17); mais lui-même, comme ses contemporains, ne laissait pas d'ajouter foi à ces signes du destin: voir P.-M. Camus, *Ammien Marcellin*, p. 200 sq.

<sup>45</sup> Voir L. Bieler, *Theios anēr*, p. 115–118. J. Hubaux (*Les grands mythes de Rome*, Paris 1945, p. 9) évoque ainsi les prodiges qui jalonnent les vies de Romulus, d'Alexandre, ou du Christ dans les Évangiles.

<sup>46</sup> Voir Ménandre, p. 371 t. III Spengel. En cette matière, dit Ménandre, on peut au besoin inventer des prodiges.

<sup>47</sup> Claudien rappelle ici l'histoire de la fameuse *Legio Fulminata*, vers 175.

<sup>48</sup> Voir P.-M. Camus, *Ammien Marcellin*, p. 218–219. Références aux édits impériaux p. 219 n. 1.



incroyable que tous ceux que les poètes classiques se sont plu à évoquer: naissances de monstres, hurlements de loups entendus à l'intérieur des murs, troupeaux parlants, pluies de pierres et de sang, doubles lune et soleil (*Eut. I*, 1–10); au moment où, ô scandale!, il va revêtir la trabée, il se produit effectivement des phénomènes surnaturels épouvantables (*Eut. II*, 24–35 et 40–46). Claudien a donc indiscutablement aimé évoquer ces prodiges que l'histoire à la Tite-Live ou à la Suétone et l'épopée ont toujours volontiers appelés à leur secours; mais tout en cédant, ici encore, à la tradition littéraire, il a vu dans ce thème un moyen efficace d'opposer les «élus» aux «damnés»: car ce ne sont pas les mêmes prodiges qui jalonnent l'existence des uns et des autres.

Pareille ambivalence se retrouve lorsqu'il s'agit des présages; ils ont avec les prodiges, auxquels ils sont souvent liés, cette différence malgré tout que le présage se manifeste, bien sûr, préalablement aux actes des gouvernants, tandis que le prodige est une réaction des dieux à l'acte accompli. Les présages jouent certes un rôle éminent dans la tradition littéraire antique, dans des genres aussi différents que l'histoire<sup>49</sup>, l'épopée<sup>50</sup>, et bien sûr la tragédie; à ce titre, notre poète apparaît encore comme un point d'aboutissement, mais cela n'enlève rien à l'intérêt qu'il a pu porter personnellement à cette question, comme ses contemporains, du reste: saint Ambroise ne commence-t-il pas son *Oraison funèbre de Théodose* en parlant des présages qui annonçaient la mort imminente du prince<sup>51</sup>? Par la bouche d'Honorius, Claudien reconnaît aux songes prémonitoires une profonde signification (*Gil.* 354–355); et il ne craint pas de déclarer que les présages sont pour le grand Stilicon lui-même un sûr moyen de connaître ce que les dieux ont décidé pour l'avenir (*Stil. II*, 216–217). Lorsque Probinus et Olybrius prennent les faisceaux, les présages sont bons (*P.O.* 205–208). À la naissance de l'empereur Honorius, on tente avec fièvre d'interpréter tous les présages possibles (4 *C.H.* 141–143), car ce sont des signes certains envoyés par les dieux. Le prince est fait Auguste avec les meilleurs présages du monde (4 *C.H.* 171–172), et tandis que la crise africaine fait rage, Honorius se voit en songe terrasser un lion dévastateur à son seul aspect (*Gil.* 356–366): ainsi en sera-t-il de Gildon l'Africain. Au moment, enfin, où les soldats vont s'embarquer vers l'Afrique, Jupiter envoie un autre présage: un aigle (symbole de l'empereur et de Rome) saisit entre ses serres un serpent (image du Maure perfide qu'est Gildon), et le tue (*Gil.* 467–471). – Cependant, tous les présages sont apparemment loin d'être aussi favorables; lorsque la situation est grave, ils peuvent même provoquer une incoercible panique. Ainsi la menace de l'arrivée des Goths en 402 jette une redoutable confusion dans les esprits: partout on ne voit que prodiges

<sup>49</sup> Bien avant Ammien, voir les présages de la mort des empereurs dans les *Vies* de Suétone: *César*, 81; *Auguste*, 97; *Tibère*, 74; *Caligula*, 57; etc.

<sup>50</sup> Voir par exemple les présages de la guerre civile chez Virgile, *Géorgiques*, I, 464–488, et Lucain, I, 522 sq.

<sup>51</sup> *De obitu Theodosii*, ch. 1.



et présages, qu'il s'agisse de songes, de monstres, du vol des oiseaux et surtout des fatidiques vautours, de la foudre, des livres sibyllins, d'éclipses de lune, de pluies de pierres, d'abeilles qui se déplacent et de maisons qui brûlent sans cause apparente, d'une comète venue d'Orient qui ravage l'Ourse puis s'éteint, enfin et surtout de deux loups abattus lors d'une sortie de l'empereur et dans le ventre desquels on trouve deux mains humaines (*Get.* 227–266). Laissons Claudien nous donner son interprétation de ce présage:

«Si l'on veut prêter attention à la vérité, la bête, messagère de Mars, prédit la chute de l'ennemi sous les yeux de l'empereur; et tout comme ces mains apparurent au jour encore vivantes, lorsque le ventre fut ouvert, ainsi resplendit la valeur des fils de Romulus après que les Alpes eurent été forcées. Mais la crainte, mauvaise interprète, donnait à tout augure son pire sens, (et l'on croyait) que ces membres tronqués et cette louve nourricière étaient une menace pour Rome et pour l'Empire» (*Get.* 258–264).

Il est certes facile de transformer *après coup* un présage pour le moins ambigu en gage de victoire<sup>52</sup>, et l'interprétation des Italiens paniqués s'imposait *a priori* beaucoup plus naturellement que la supputation alambiquée de Claudien. Mais nous avons affaire à un panégyriste pour qui il s'agit d'abord de montrer que toujours, Stilicon veille (*Get.* 267–269), que, même dans les situations difficiles, les dieux n'abandonnent pas l'Empire, et qu'ils le manifestent par des présages dont la juste interprétation nécessite seulement cette subtilité que le vulgaire ignore évidemment. On peut se demander quelle «explication» sophistiquée Claudien aurait donnée, s'il avait été encore en vie, de la prise de Rome en 410; on voit en tout cas qu'il est très attaché aux raisonnements providentialistes que païens et chrétiens se renvoyaient alors, depuis l'affaire de l'autel de la Victoire, et que seul le génie de saint Augustin parviendra à surpasser dans *La Cité de Dieu*<sup>53</sup>.

En revanche, les ennemis de l'Occident apparaissent comme les victimes de présages catastrophiques ou trompeurs. Les premiers pèsent sur tout le consulat du scandaleux Eutrope, signalé du reste par les prodiges qu'on a mentionnés: Claudien, qui dans ces conditions eût refusé, dit-il, les faisceaux à Camille lui-même (*Eut. II*, 54–58), demande ainsi aux pontifes détenteurs des Livres sibyllins et aux haruspices étrusques de prédire les fléaux qui vont s'abattre sur Constantinople et les moyens qu'ont les Byzantins d'expier leur faute; le poète, pour sa part, tient qu'il faut déjà obtenir la tête du consul (*Eut. I*, 11–23).

<sup>52</sup> On s'est beaucoup interrogé sur ces «loups de Milan»: s'agit-il d'un fait réel ou inventé? Claudien en donne-t-il la version de la cour? Sur ce sujet, voir la mise au point de S. Döpp, *Zeitgeschichte*, p. 220–222.

<sup>53</sup> C'est ce qu'a bien mis en valeur F. Paschoud dans ses conférences prononcées en 1983 à l'École normale supérieure (Paris) sur *Le rôle du providentialisme dans le conflit entre païens et chrétiens à l'époque des grandes invasions*. Voir son article *Le rôle du providentialisme dans le conflit de 384 sur l'autel de la Victoire*, *Museum Helveticum*, 40, 1983, p. 197–206.

Et de fait, l'avenir s'annonce mauvais dès le début de l'an, lors de la prise des faisceaux:

«Les oiseaux restèrent muets de stupeur; l'année frémit d'horreur devant le nom (qu'elle porterait); de ses deux bouches, Janus proclame l'insanité de l'eunuque et lui défend de s'ajouter aux fastes» (*Eut. I*, 317–319).

Pourtant, les habitants corrompus et entêtés de Constantinople, semblables à cet Épiméthée incapable de prévoir les événements et condamné à les subir (*Eut. II*, 485–501), n'ont pas voulu comprendre ces signes: la catastrophe s'est alors produite, avec ces prodiges que nous avons évoqués et, plus concrètement, la défaite infligée par les Gruthunges aux troupes orientales en Phrygie. Byzance, depuis ces événements, est ruinée; chacun s'y lamente de n'avoir pas su interpréter les présages quand il l'aurait fallu, tout en se croyant maintenant tiré d'affaire parce qu'Eutrope est exilé, alors qu'il devrait être mis à mort (*Eut. II*, 1–23). Devant tant de mauvaise foi, le poète s'avoue vaincu; il se demande quel châtiment les dieux réservent à l'eunuque, et prie Neptune de submerger Constantinople pour la purifier (*Eut. II*, 35–39).

S'il y a des présages catastrophiques pour qui refuse de les voir, il en est aussi de trompeurs, beaucoup plus surnois ceux-là. Dans le cas d'Eutrope, il est patent que les dieux ne veulent pas de ce scandaleux eunuque; quand il s'agit de Rufin et d'Alaric, dangereux et méfiants, le ciel recourt à la ruse pour les perdre. Rufin se laisse ainsi abuser par un songe qui lui annonce, la veille de cette fatale revue des troupes du 27 novembre 395, que ce jour sera celui de son «élévation» par la foule (*Ruf. II*, 330–335): hélas pour lui, qui, encouragé par ce présage dans sa tentative d'usurpation, finira lacéré par la soldatesque, la tête promenée dans les airs au bout d'une pique (*Ruf. II*, 433–435)! Quant à Alaric, il a entendu l'appel du ciel sous l'espèce d'une voix issue d'un bois sacré, lui assurant qu'il gagnerait très bientôt «l'Urbs» (*Get. 544–549*): qu'en est-il en réalité?

«Cet oracle exalte sa vaine morgue: ô malignité du sort aux détours muets, confiance que l'on ne peut accorder que bien tard à la vérité, que seule l'issue révèle et que les devins eux-mêmes ignorent! Au bout de la région des Ligures, Alaric parvint au fleuve qui porte le nom étrange d'Urbs: il y fut dompté, et c'est à peine s'il reconnut enfin, par le truchement de sa défaite, que les destins incertains s'étaient joués des mots» (*Get. 551–557*).

Il semble que Claudien ait ici pris plaisir à illustrer l'adage célèbre selon lequel Jupiter rend fous ceux dont il veut la perte; en effet, «oracles» et présages n'ont pas le même sens selon que l'on se trouve en Occident ou ailleurs: ici, il s'agit de fournir à l'empereur des gages de l'assistance divine, là, de montrer aux ennemis de Rome les indices de la fureur des dieux contre eux. On remarquera d'ailleurs que les personnages qui apparaissent les plus dangereux à travers les poèmes de Claudien, Rufin et Alaric, sont victimes de présages trompeurs qui

entretiennent chez eux de cruelles illusions, tandis que les dieux soutiennent les maîtres de l'Occident avec aussi peu d'ambiguïté qu'ils condamnent Eutrope d'emblée. Les présages sont donc «personnalisés» chez Claudien; le ciel envoie à chacun les signes les plus propres à l'éclairer ou à le fourvoyer.

Cela revient à dire que notre auteur croyait peut-être, personnellement, aux prodiges et aux présages, comme beaucoup d'hommes de son temps<sup>54</sup>; mais en tout cas, il était tenu de mettre en œuvre dans ses poèmes ces motifs obligés qui rehaussaient l'épopée ou l'invective, et le caractère convenu et mécanique de ces développements, bien moins riches de sens qu'en des œuvres moins «engagées», ne devait pas lui échapper totalement. Qui, en 400 après Jésus-Christ, était maître des destinées du monde? Les chrétiens pouvaient croire que Dieu en était l'arbitre suprême, mais Claudien n'avait pas cette foi profonde; ses dieux vivent surtout par et pour l'écriture, et servent d'abord de caution au pouvoir de gouvernants tout-puissants. Qui rend, en fin de compte, les véritables oracles dans ce monde qui s'écroule? Eutrope s'en vante, mais ses «songes égyptiens» rendent ridicule ce Tirésias eunuque (*Eut. I*, 312–316)<sup>55</sup>; c'est plutôt à Rome, lors des rares passages qu'y fait l'empereur, que le Palatin remplace Delphes (6 *C.H.* 36–38). En tout cas, les maîtres de l'Empire semblent bien être les seules véritables puissances divines que voie encore à l'œuvre le regard de Claudien<sup>56</sup>, aussi éloigné du militantisme sincère d'un Symmaque par sa position que des convictions ardentes des chrétiens par sa sensibilité. Encore faudrait-il faire la part, en la matière, d'une évolution chronologique qui semble avoir mené Claudien à une hardiesse croissante dans ses positions religieuses; mais ce n'est pas ici le lieu de relancer, au sujet du «paganisme» de notre auteur, un débat trop vaste autour des positions, d'ailleurs controversées, d'Al. Cameron dans sa récente somme sur «les derniers païens de Rome»<sup>57</sup>.

<sup>54</sup> P. Fargues parle d'un «élégant scepticisme» de notre auteur sur cette question (*Claudien*, p. 179); mais il ne se justifie guère. Les poèmes officiels nous semblent prouver que Claudien fait jouer de façon mécanique les prodiges et les présages, inventant les uns, torturant les autres dans le sens de sa «thèse»; mais cela n'exclut pas qu'il ait eu personnellement une pensée moins schématique à cet égard. On lira des réflexions très fines, à ce sujet et sur le rôle des Livres sibyllins à cet égard, chez Chr. Gnlika, *Götter und Dämonen in den Gedichten Claudians, Antike und Abendland*, 18–2, 1973, p. 144–160 (et surtout p. 147 sq.).

<sup>55</sup> Allusion assez irrévérencieuse à ce fameux moine Jean que Théodose, en son temps, avait fait consulter avant de livrer la bataille de la Rivière Froide: voir Y.-M. Duval, *L'éloge de Théodose*, p. 151–153.

<sup>56</sup> Voir, par exemple, Cl. Schindler, *Claudians «pagane» Götter, Gymnasium*, 115, 2008, p. 331–345, pour qui les dieux païens de Claudien sont plutôt faibles, à la différence de ses «surhommes» bien vivants, et ne menacent donc pas le christianisme.

<sup>57</sup> Voir Al. Cameron, *The Last Pagans of Rome*, Oxford, 2011 – avec l'utile éclairage critique apporté par R. Lizzi Testa (ed.), *The Strange Death of Pagan Rome*, Turnhout, 2013 (et notamment, sur Claudien, l'article d'I. Gualandri, *Claudian in Context*, p. 141–149). Enfin, l'on rappellera qu'un bilan exhaustif des recherches récentes sur Claudien est fourni par J.-L. Charlet, *Vingt années d'études sur Claudien (1993–2013)*, *RET*, 3, 2014, p. 259–297.

WŁADZA W WYMIARZE RELIGIJNYM I CHARYZMATYCZNYM  
U POETY KLAUDIANA

## Streszczenie

W epoce antycznej ogromną popularnością cieszyła się koncepcja boskości ziemskich władców. Zjawisko to obserwujemy poczynawszy od eposów Homera, poprzez monarchię hellenistyczną, aż po Augusta i później, u pogańskich lub chrześcijańskich następców Dioklecjana.

Rzymski poeta Klaudjan nimbem boskości otacza przede wszystkim cesarza Honoriusza oraz jego najbliższego współpracownika Stylichona. Podczas gdy temu ostatniemu przypisuje „bliskość bogów” (*Stil.* III 130) i „boskie” serce (6 *C.H.* 233), samego cesarza obdarza często przydomkiem *sacer* oraz plasuje go na równi z Jowiszem (*C.H. praef.* 23). Wynika z tego przekonanie Klaudiana o boskości imperatora lub przynajmniej o jego związkach z boskością.

W twórczości rzymskiego poety przejawy boskości bohaterów podzielić możemy na czynne i biernie. Wśród biernych wyróżniamy: piękno fizyczne, działania przyrody w najważniejszych chwilach panowania, świetlny blask, jaki bije od rządzących, apoteozę związaną z przeobrażeniem się w gwiazdy.

W ujęciu Klaudiana uroda rządzących staje się ich pierwszym atrybutem; koresponduje ona z zaletami charakteru i walorami ducha. Co zaś tyczy się współdziału przyrody w podniosłych chwilach rządów, reprezentuje ona niejako siły boskie. I tak na przykład, gdy Wenus udaje się do Mediolanu na zaślubiny Honoriusza z Marią, pod wpływem tchnienia Akwilonu niebo nad Alpami zupełnie się rozchmurza (*ep.* 184–188). Podobnie natura wyraża też swą radość z powodu małżeństwa Stylichona z Sereną (*Stil.* I 84–88). Jeśli chodzi o światłość, bije ona już od samego Rzymu (6 *C.H.* 410–412). Blask rządzących nim porównuje natomiast Klaudjan z blaskiem bijącym od planet, gwiazd i, co rzadkie w czasach twórcy, z poświatą księżycową. Wpływem orientalnym zawdzięczamy natomiast przyrównywanie emanacji sprawujących władzę do światła słonecznego.

Przejaw boskości władców stanowi wreszcie u Klaudiana *katasterismós* – przemiana w gwiazdy. Ten typ apoteozy, zapoczątkowany w Grecji okresu klasycznego, zdobył sporą popularność także wśród Rzymian. Już Cyceron w *Śnie Scypiona* (*Rep.* VI 13) obiecywał wszak wielkim tego świata nieśmiertelność „astralną”. Autor *Porwania Prozerpiny* poświęca natomiast sporo miejsca gwiezdnej przyszłości cesarza Teodozjusza Wielkiego.

Boskość bohaterów Klaudiana definiują ponadto aspekty czynne: wyjątkowy wpływ na zwycięstwo w trakcie trwania działań militarnych oraz wszelkie cuda i przepowiednie w okresie pokoju.

Co tyczy się pierwszego z atutów, wyraża się on na przykład poprzez zdolność władcy do podporządkowania sobie wroga za sprawą samego pojawienia się w danym miejscu. Tak dzieje się chociażby w momencie, kiedy Stylichon jednym tylko spojrzaniem obezwładnia plemiona reńskie (4 *C.H.* 444–449).

Poza polem walki wyjątkową moc rządzących podkreślają cuda oraz przepowiednie; dzięki nim ludność może zorientować się, które z decyzji rządzących podobają się bogom, a które budzą ich sprzeciw. Obecność cudów i wróżb w poezji Klaudiana nie powinna dziwić, bowiem w IV wieku po Chrystusie wciąż jeszcze przywiązywano do nich wielką rolę.

Aleksandra Arndt